

Las resistencias interculturales como cuestionamiento a los supuestos coloniales de la modernidad

Intercultural Resistance as Questioning the Colonial Assumptions of Modernity

José Alvarado*

Fecha de Recepción: 13/09/2023

Fecha de Aceptación: 14/11/2023

Resumen: *Sustentada en la racionalidad cartesiana, la modernidad occidental ha tratado de permear todos los espacios de la vida, dejando a su paso la subordinación de identidades, cosificación de la existencia, homogeneización cultural y marginación de la alteridad; en otras palabras, concibe la realidad desde posicionamientos excluyentes, imponiendo un ordenamiento social opresivo, determinado por la matriz colonial, por reduccionismos epistémicos, invisibilización de las identidades y de la heterogeneidad cultural. Como cuestionamiento a estas formas de colonialismo enmascarado, las resistencias interculturales instan a la legitimación de lo propio, a trascender las nociones de multiculturalidad o pluriculturalidad, reconociendo las tensiones políticas, epistémicas y ontológicas suscitadas del desprendimiento de los patrones coloniales y de la razón totalizadora de la modernidad. En tal sentido, se hace un reconocimiento a la interculturalidad como medio alternativo para conducir al desarrollo regional, al buen vivir de los pueblos, no medible en términos materiales, sino en la inclusión, equidad, justicia social y afirmación de lo distinto, como mecanismo para distanciarse de los postulados emanados desde las élites del poder global. El método utilizado es el hermenéutico-documental. Se concluye que, a pesar de los enfoques diversos del pensamiento decolonial, su interés en la interculturalidad*

* Licenciado y Magíster Scientiarum en Filosofía por la Universidad del Zulia (Maracaibo, Venezuela). Director del Centro de Estudios Filosóficos “Adolfo García Díaz” y Profesor Asociado en la Escuela de Filosofía en la Universidad del Zulia. Correo electrónico: josealvarado001@gmail.com
ORCID: 0000-0002-4183-0110

se ve asociado a la posibilidad de reivindicar las condiciones de marginación y exclusión de los sujetos oprimidos por la racionalidad moderno/occidental.

Palabras clave: *resistencias interculturales – modernidad/colonialidad – racionalidad cartesiana – buen vivir – desarrollo – descolonización*

Abstract: *Supported by cartesian rationality, Western modernity has tried to permeate all spaces of life, leaving in its wake the subordination of identities, reification of existence, cultural homogenization and marginalization of otherness; In other words, it conceives reality from exclusive positions, imposing an oppressive social order, determined by the colonial matrix, by epistemic reductionisms, invisibility of identities and cultural heterogeneity. As a questioning of these forms of masked colonialism, intercultural resistance urges the legitimation of one's own, to transcend the notions of multiculturalism or pluriculturalism, recognizing the political, epistemic and ontological tensions raised by the detachment from colonial patterns and the totalizing reason of the modernity. In this sense, interculturality is recognized as an alternative means to lead to regional development, to the good life of people, not measurable in material terms, but in inclusion, equity, social justice and affirmation of what is different, as a mechanism. To distance itself from the postulates emanated from the global power elites. The hermeneutic-documentary method is used. Conclusions are that, despite the diverse approaches of decolonial thought, its interest in interculturality is associated with the possibility of reclaiming the conditions of marginalization and exclusion of subjects oppressed by modern/Western rationality.*

Keywords: *Intercultural Resistance – Modernity/Coloniality – Cartesian Rationality – Good Living – Development – Decolonization*

La interculturalidad es una categoría esencial dentro del pensamiento decolonial latinoamericano, objeto de revisión y discusión de la filosofía política contemporánea. Hace referencia a las continuas luchas que existen por parte de diversos actores para proteger espacios comunes, que han sido invadidos e invalidados por la racionalidad moderno-occidental, instaurando la colonialidad como forma de dominación, opresión y condicionamiento para el desarrollo y progreso material de los pueblos. Bajo las

premisas antes mencionadas, la modernidad da inicio a una época histórica trascendental, que ha dictaminado las relaciones hegemónicas del hombre consigo mismo, con la alteridad y con la naturaleza, conduciendo a un antropocentrismo desmedido, a la fe exacerbada en la ciencia y el progreso tecnológico, imponiendo una forma peculiar de saber, pensar, actuar y conducirse ante los escenarios cotidianos.

En este contexto, la visión cartesiana del saber ha servido de inspiración para los discursos colonizadores, para la expansión del mundo occidental, para la instrumentalización de la vida y el enmascaramiento de identidades alternativas. No obstante, del cuestionamiento de estas formas de colonialismo, surgen las resistencias interculturales, indicando la heterogeneidad del saber, la tolerancia y la vigencia de apostar por lo auténticamente americano en el siglo XXI.

Desde el punto de vista filosófico, la interculturalidad se presenta como un proyecto alternativo, de reconocimiento de la diversidad cultural y de los efectos que la cultura tiene sobre los individuos. Asume que no existen formas precisas de definir la cultura y las formas de interacción social entre individuos, lo que presupone dialogar simétricamente con otras culturas, sin importar las locaciones geográficas, siendo un cuestionamiento abierto a los conceptos de centro y periferia, procurando, en su lugar, un continuo encuentro Norte-Sur.

Para Fernet-Betancourt (2006), la interculturalidad persigue reducir los estragos del proyecto capitalista y eurocéntrico, centrándose en la recuperación de la capacidad de diálogo, en la pluralidad del saber, en la sensibilización con respecto al otro, en la transformación de la razón, dando cabida a racionalidades diversas, que han sido silenciadas en la historia de la humanidad. Considera el diálogo como una actuación entre individuos concretos, que intercambian memorias históricas, necesidades, anhelos y condiciones existenciales, replanteando lo que es propio y subjetivo en cada individuo.

Según Márquez-Fernández (2004), la capacidad de comprensión de los postulados del diálogo intercultural, parten de la filosofía, sin desatender los pensares, saberes, orígenes culturales y formas peculiares que tiene cada cultura; por lo tanto, la

interculturalidad surge de la convivencia de las culturas, de procesos de reorganización del conocimiento, del compartir, del encuentro, la solidaridad y de prácticas reflexivas necesarias para revitalizar la identidad de los pueblos. En esencia, la interculturalidad impulsa un proyecto de reconocimiento a la alteridad, de cuestionamiento al universalismo cartesiano, de crítica a la intolerancia, integrándose a propuestas diversas, al pensamiento liberador, descolonizador, que reconoce lo propio de la cultura, lo social y colectivo, las relaciones armónicas y la búsqueda permanente por el buen vivir.

Empero, en el proceso de integración de los constructos interculturalidad-decolonialidad, se cuestiona la falta de contundencia en las propuestas de la filosofía intercultural, a la vez que se insta al desprendimiento de la visión homogénea de la modernidad, cuestionando las relaciones de poder, trascendiendo el multiculturalismo y pluriculturalismo, planteando una perspectiva *otra*, bajo condiciones alternativas, surgidas desde las asimetrías, las luchas y la confrontación con la modernidad. Así, la interculturalidad ha de conducir al diálogo, pero sin que este sea dado en condiciones simétricas, sino que surge a partir de la confrontación, de los encuentros y desencuentros entre las subjetividades encarnadas; es decir, de individuos reales, diferenciables entre sí, cargados de heridas históricas, culturales y simbólicas que, mediante la presión y violencia ejercida sobre sus identidades, se han desarticulado del tejido social (Tubino, 2022).

Es así como el proyecto modernidad/colonialidad considera la interculturalidad como un proyecto epistémico *otro*, que parte desde las experiencias coloniales, desde la crítica a la modernidad, como un espacio de resistencia continuada, que busca conectar diversos actores, cuyo fin es confrontar la expansión de la racionalidad occidental, la crisis civilizatoria en la que se encuentra inmersa y la violencia simbólica y real ejercida sobre individuos invisibilizados. Con ello, se da un distanciamiento a la visión abstracta de la interculturalidad y se reconoce las posibilidades para descolonizar el poder, el saber y el ser, mediante propuestas de insurgencia y resignificación de las identidades.

La racionalidad moderno occidental

La modernidad eurocéntrica, ha desarrollado todo un sistema hegemónico globalizado, que marca las pautas del desenvolvimiento de los patrones epistémicos propios de las sociedades actuales, negando las manifestaciones distintas de conocimiento, colocando el epicentro del saber en Occidente. En consecuencia, el saber se convierte en instrumento del eurocentrismo y la colonialidad, emplazando a la construcción de una racionalidad universal, concebida como superior a formas divergentes de asumir la realidad (Méndez & Morán, 2014).

En efecto, la modernidad no avanza en forma improvisada; tiene un origen histórico preciso, marcado por el crecimiento exponencial de la civilización occidental, la capitalización de sus ideas, el surgimiento del Estado-nación, la burguesía y la imposición de nuevas formas de relacionarse socialmente, determinadas por condiciones de marginación y exclusión social (Méndez & Morán, 2014). A estos elementos se suma la conquista de América, que abre camino a una forma distinta de concebir el mundo, da nacimiento a una racionalidad que pretende invadir todos los espacios de la vida, siendo la parte tangible de la modernidad (Castro, 2018), donde se materializa la razón instrumental, que vendría a subyugar la alteridad (Mejía et. al, 2021).

En materia filosófica, es René Descartes (1596-1650) el filósofo que daría inicio a la modernidad, al hacer interrogantes puntuales que dejarían en evidencia la crisis de las formas de concebir el mundo propiciados por la filosofía medieval; de igual forma, da paso a la preocupación por la certeza del conocimiento, preocupación que si bien tiene su punto de partida en inquietudes epistemológicas, se encuentra ligada a las tensiones científicas, físicas y matemáticas que inundaban los escenarios académicos modernos. El interés de Descartes radicaba en fundar un sistema filosófico basado en el *yo pensante*, en el *a priori*, en la subjetividad, la interioridad, la autoconciencia, rompiendo con las conceptualizaciones filosóficas precedentes, al aceptar que en el *yo*

descansa la autonomía de los individuos; es la primera certeza de conocimiento, dado que en el *yo* se constituye lo material e inmaterial, siendo la conciencia aquello que define la identidad de los individuos.

Los postulados epistemológicos cartesianos tuvieron gran repercusión sobre los ideales de totalidad y de mecanicismo natural, al aceptar que el universo se desenvuelve mediante una lógica establecida por la propia razón. Para Descartes, el universo es un ente único, matemáticamente ordenado, premisa esencial para el avance de la ciencia moderna, en tanto impulsó la idea de mundo como todo coherente y mecánico, que podía explicar sus fenómenos a partir de la razón, incluyendo la conceptualización de la naturaleza, equiparable a un engranaje universal, sin propósito o voluntad, determinada por un sistema normativo, analizable, que puede ser deconstruido, de donde se acepta su funcionamiento como mecánico y preciso, sujeta a la voluntad humana.

La filosofía cartesiana modifica la relación del hombre con la naturaleza; implementa el *yo pienso, luego existo*, como nuevo fundamento del saber. La naturaleza se convierte en maquinaria al servicio de los intereses humanos, en fuente de riqueza que puede ser explotada indiscriminadamente (Albán & Rosero, 2016). La dualidad hombre-naturaleza es sustituida por la episteme universal, que da la primacía a la razón, una razón desencarnada, sin cuerpo, trascendente y que pretende ir más allá de las categorías del espacio-tiempo. Es a partir del *yo* eurocéntrico, de la racionalidad homogénea, del pensar desde los criterios de la ciencia moderna, que se genera el conocimiento universal. En el *yo pienso, por lo tanto soy*, subyace la idea del otro en minusvalía mental, maximizado en culturas enteras que dependen de un logos abstracto y totalizador para apartarles de su ignorancia (Mejía Navarrete, 2016).

Estos elementos filosóficos son asumidos para consumir la modernidad en tierras americanas. En este proceso, la lógica de culturas milenarias es sustituida por la racionalidad cartesiana, por el pensar sobre la existencia, la razón sobre el *sentipensamiento* (sentir y pensar la tierra), donde la relación ancestral del hombre con la naturaleza es desplazada por categorías como: antropocentrismo, capitalismo,

consumismo, explotación, progreso, orden, entre otras conceptualizaciones que marcan el inicio de un nuevo orden global, que se ve fortalecido por la aparición del Estado-nación en el período independentista (Valdés Gutiérrez & León del Río, 2013), bajo un modelo colonial que organiza el poder, distribuyéndolo entre las elites, fomentando el prejuicio racial y el desplazamiento de identidades ancestrales.

Con Descartes (2018) se inaugura un tipo de saber basado, no en el diálogo recíproco del hombre con la alteridad y la naturaleza, sino en la certeza del conocimiento, donde la ciencia posee un carácter general, que proclama la verdad universal. El saber se configura como impersonal, independiente de cualquier cultura o geolocalización, promoviendo una razón monolítica, donde se da un distanciamiento entre el sujeto cognoscente y el objeto conocido. En este proceso, los sentimientos, las creencias y las manifestaciones culturales, se tornan un obstáculo para el saber científico, que se asume fuera de cualquier contaminación de la experiencia (Castro-Gómez, 2007).

A partir del *cogito* cartesiano, la razón se presenta como un paradigma hegemónico y como signo del saber científico; se torna prioritaria e incuestionable, convirtiéndose en la más alta aspiración humana. Esto se ve reflejado en la promoción del saber academicista, que esconde un racismo epistémico, un tipo de comportamiento subjetivo que exige la configuración de un ser humano moderno, pensado desde la blanquitud, desde rasgos distintivos y comportamientos sociales estructurados, donde el racismo se constituye parte del orden civilizatorio, como condición esencial de la modernidad (Echeverría, 2010), que invisibiliza y aparta todo saber diferente, no adaptado a los estándares occidentales, donde se niegan voces y culturas que muestran la heterogeneidad de la vida y de las cualidades humanas, atentando contra la normalidad identitaria impuesta por la racionalidad moderno/instrumental.

Si bien no puede negarse que la modernidad tuvo un alto crecimiento en materia filosófica y científica, también mantuvo oculta la colonialidad como elemento de dominación sobre otras formas de pensamiento, donde se produjo la separación del hombre con la naturaleza, la visión ancestral del aborigen y afrodescendiente fueron

suprimidos, configurando la episteme occidental, como un saber totalizador, omnipotente, que reproduce patrones de poder y subyugación en América Latina y el Caribe.

En este proceso de dominio, el *yo pienso* viene acompañado por el *yo conquisto*. El *ego conquiro* como condición material de la racionalidad cartesiana. Tiene un punto de origen: la expansión colonial iniciada con la conquista en 1492. Representa la aplicación práctica de la visión teórica cartesiana, donde al hombre blanco occidental se le adjudicaron supremacía cognitiva y epistemológica sobre el resto de las culturas, dando lugar a prácticas genocidas que dejó la conquista de tierras americanas. El *yo conquisto, por lo tanto soy*, señala la inferioridad de todos los saberes alternativos, no procedentes del mundo occidental, de donde se fundamentan las prácticas de dominación colonial (Grosfoguel, 2013 & Dussel, 2008).

El *ego conquiro* estuvo acompañado por la pedagogía de la crueldad, de una serie de mandatos que negaron el derecho a ser escuchado, destruyendo otro tipo de racionalidades, restringiendo la libertad, oprimiendo los cuerpos y construyendo detrás de sí todo un entramado colonizador, caracterizado por la incomunicación, por la destrucción de la herencia cultural, siendo el *Requerimiento* ese primer ensayo histórico de monólogo cultural, donde se inferioriza la alteridad, se impone una racionalidad política, epistémica y ontológica que expropia lo propio, caracterizada por el uso de la fuerza y la esclavitud para subyugar todos aquellos cuerpos, identidades y racionales negadas al sometimiento. Se trata de una gramática colonizadora, que imposibilita toda forma de comunicar la memoria histórica, creando un vacío existencial, un sentimiento de orfandad cultural, propio del ser latinoamericano (Wainszok, 2016).

Las prácticas coloniales impusieron la estratificación de la población, discriminación por lógicas sociales, racistas y sexuales que, posteriormente, configurarían la visión del sistema mundo-moderno, que es colonial, capitalista, patriarcal, eurocéntrico, de donde se sigue que la colonialidad deriva de un sistema social posterior al proceso de conquista (Grosfoguel, 2013). A partir de estos factores, se configura la globalización de la cultura occidental, lo que deriva a la extensión del

mundo moderno, el avance del modelo capitalista y de la uniformidad y unificación del saber, suscitando mayor desigualdad dentro de cada país, amenazando las formas de vidas y el progreso en términos humanos (Silva, 2021).

Las resistencias interculturales

La racionalidad cartesiana niega las voces, seres y saberes distintos a los propuestos por la hegemonía del discurso occidental. Instauro un pensamiento unidimensional que fija las relaciones políticas, epistémicas y ontológicas del presente siglo, debido a los procesos de desarrollo y posicionamiento latinoamericano en el proceso de globalización, lo que ha conducido a la necesidad de adecuarse a la estructuración promovida por el mercado, el capitalismo y las grandes corporaciones transnacionales. En este proceso, las resistencias interculturales juegan un papel determinante a la hora de ejercer el derecho a la identidad, a reivindicar la diversidad y a mantener viva las relaciones de respeto, dignidad, tolerancia; es decir, el derecho a la propia humanidad, una humanidad que ha venido negándose sistemáticamente a partir del proceso de conquista de América (Cortés, 2009).

La modernidad es un fenómeno multidimensional, que no surge de manera aislada. Según Restrepo y Rojas (2010), la consolidación del capitalismo como sistema económico hegemónico, permite la continuidad de las relaciones de dependencia y dominación en el contexto global. Esto viene acompañado por el crecimiento exponencial de la ciencia y la tecnología, la secularización de la vida, la universalización del conocimiento, el desplazamiento del saber ancestral y la subordinación estatal a los grandes centros hegemónicos de poder.

Como puede apreciarse, el capitalismo se sustenta en la de racionalidad colonial, que tiene notables vínculos con el individualismo y con los intereses económicos mundiales; busca la instauración de la cultura de consumo, basada en los intercambios globales. De esta manera, pretende el despliegue de las fuerzas financieras globales, el crecimiento de la ciencia, la tecnología, manteniendo activa una práctica política de

dominación y de control, de creación de grupos subalternos, condicionados por el capital, por las relaciones de poder y procesos culturales que, sistemáticamente, conducen al sometimiento, subordinación, marginación y exclusión (Capera et. al, 2018).

El *logos* occidental desplaza toda forma diferente de ver, pensar o sentir las relaciones del hombre consigo mismo, con sus semejantes o con la naturaleza. Esta racionalidad se mantiene viva gracias a varios factores coyunturales, entre los que destacan la academia, las políticas públicas, el mercado, cuyos elementos forman parte de la expansión occidental, que llegó a tierras americanas como dispositivo de control, que manifiesta el tejido colonizador.

Este tipo de colonialidad tiene múltiples entramados, relaciones y lecturas de dominación, que incluyen lo racial, lo identitario, lo lingüístico, lo laboral, lo económico, entre otros aspectos; incluye diversas redes, niveles, lógicas y jerarquías. Asimismo, implica gramáticas colonizadoras, hábitos coloniales, que han sido fijados e interiorizados en la vida de los individuos, siendo un asunto más que teórico, una realidad tangible, presente dentro de la sociedad (Wences, 2021).

A raíz del orden colonial impuesto, surgen las resistencias interculturales, que se presentan como alternativas antihegemónicas y antisistémicas, que buscan fortalecer el saber que ha sido desplazado por los lineamientos de la modernidad occidental. A todas luces, promueve un proceso alternativo de cuestionamiento al poder, siendo un proyecto de resistencia y existencia que hace visible las diferencias coloniales (Walsh, 2006).

Dentro los posicionamientos teóricos del giro decolonial, la interculturalidad no puede presentarse sólo como sinónimo de diversidad cultural, de relaciones positivas y diversas entre culturas ni de Educación Intercultural Bilingüe. Estas acepciones encierran el racismo epistémico y formas de exclusión perpetuadas por la colonialidad. Como resultado de lo anterior, se asume que la interculturalidad no parte del reconocimiento de las diferencias, sino de la capacidad de relación intrínseca que tienen las poblaciones con su cultura, con las formas de perseguir el buen vivir, caracterizado

por condiciones de justicia y equidad social. En esencia, es un compromiso, de lucha por la preservación de la diferencia, de continuas tensiones epistémicas, políticas y ontológicas suscitadas ante el enfrentamiento con la racionalidad moderno/occidental (Mella, 2021).

Walsh (2005) asume esta propuesta al afirmar que la interculturalidad es un proyecto epistémico alternativo, que cuestiona las nociones de multiculturalidad y pluriculturalidad. Estas nociones teóricas se encuentran ancladas al reconocimiento a la diversidad y a la coexistencia entre culturas, mientras que la interculturalidad plantea la posibilidad de resistir a los patrones hegemónicos imperantes mediante relaciones múltiples y diversas, que se encuentran en permanente diálogo confrontativo de saberes. Esto significa un proceso de lucha, de emancipación, sustentado en relaciones alternativas entre poblaciones y actores sociales, lo que implica cambios paradigmáticos, superar la visión romántica e idealizada de la filosofía intercultural, impulsando procesos activos de resistencias, como posibilidad de construcción de prácticas e imaginarios distintos.

Las resistencias interculturales fortalecen las identidades subalternas, aquellas voces invisibilizadas por la colonialidad del poder, del ser y del saber, mientras se posibilita un posicionamiento epistémico *otro*, construido desde las peculiaridades culturales, desde racionalidades divergentes: andinas, campesinas, indígenas, afrodescendientes. Se trata de luchas para lograr dimensionar la existencia, desafiando y subvirtiendo el ordenamiento del sistema mundo/moderno (Walsh, 2006).

Las resistencias interculturales fomentan prácticas de resistencias, cuyo fin es formar ciudadanos conscientes de los patrones coloniales, dispuestos a trabajar por el buen vivir de los pueblos, por intereses comunes, colectivos, caracterizados por condiciones de inclusión. Supone la interacción desde enfoques epistémicos alternativos, considerando las asimetrías económicas, sociales y políticas, procurando que la identidad del invisibilizado, víctima y excluido, sean reconocidas, lo que significa un cuestionamiento permanente al diálogo que parte de las condiciones de superioridad del hombre blanco occidental, desde la epistemología excluyente, que

restan importancia a la inclusión y que encasillan las resistencias interculturales a enfoques filosóficos no conducentes a la descolonización (Mella, 2021).

Para Benavides & García (2022), las resistencias interculturales son reivindicaciones que surgen de la oposición a las ideologías dominantes y represivas occidentales. Son un desafío alternativo, que tiene en miras el fortalecimiento de la conciencia histórica y comunitaria, siendo un factor esencial para reorientar la concepción de sociedad inclusiva. En esencia, se procura superar el racismo epistémico, la racialización étnica, la discriminación y la herencia colonial instaurada en la sociedad, en todos los espacios de la vida cotidiana, legitimando el saber *otro*, alternativo, que ha sido desplazado por el pensamiento moderno.

Como parte de los procesos decoloniales, las luchas interculturales se aceptan como una contracultura ajena al capitalismo, que requiere de una movilización social *otra*, subversiva e insurgente, que rechace las pretensiones de la racionalidad instrumental, la reducción epistémica y ontológica de los individuos. Se busca la resignificación de los espacios e intersticios de la vida, partiendo de los elementos comunes que, al encontrarse con lo cultural y político, se tornan en conflictos de interés por mantener viva la identidad, las prácticas ancestrales, los modos de ser y de definir la cultura. En esencia, la interculturalidad se torna en un movimiento social de lucha, que busca la reivindicación de las diferencias, mediante un posicionamiento epistémico *otro*, que procura los cambios en los ordenamientos sociales, donde son partícipes diversos actores que reclaman la dignificación de su condición humana (Cortés, 2009).

Como tal, la interculturalidad parte del reconocimiento de los individuos marginados, de experiencias y tensiones con la modernidad, desde la opresión, transformando el entorno, haciendo evidente la matriz colonial, que regula las formas de vida bajo las pretensiones de la racionalidad moderna, donde se configuran identidades coloniales, ejerciendo presión sobre los espacios ciudadanos. Para Mignolo (2003), la matriz colonial evidencia la clasificación global bajo los estándares de la modernidad, toda vez que proclaman la colonialidad como núcleo y energía de su racionalidad, en cuyo caso, la matriz colonial penetra la sociedad, generando conflictos

de diversa índole, tales como las formas reduccionistas de concebir la relación armónica del hombre con la tierra, negando la complejidad humana, su heterogeneidad y creencias diversas. Estos factores se ven maximizados en los convenios internacionales y las políticas públicas para la promoción del desarrollo, que adoptan, de manera solapada, lineamientos hegemónicos y dimensiones cartesianas del saber (Beltrán Barrera, 2019).

Desde este punto de vista, la colonialidad ha fijado el eurocentrismo como único criterio válido para el desenvolvimiento de la vida social y política; de esta forma, el conocimiento adquiere una organización interna, que se encuentra subordinada a los centros de poder económico, que son los mismos que funcionan como centro de poder intelectual (Walsh, 2005). Dichas prácticas actúan de manera desproporcionada sobre lo político, lo social, lo educativo, ejerciendo un poder que conduce a praxis ciudadanas divergentes, a luchas sociales colectivas, que tienden a la defensa de los derechos sociales fundamentales, frente a las pretensiones de la globalización y la universalización de la cultura (Seguel & Zabala, 2019).

Las resistencias interculturales se definen como prácticas sociales de carácter epistémico, político y ontológico *otro*, que buscan la reivindicación de lo propio. Son un reclamo manifiesto a la estructuración homogeneizada de la sociedad, que emplazan a la ruptura con la razón monolítica de la modernidad, al diálogo no basado en relaciones de poder, de donde se sigue que la interculturalidad tiene conexión, no sólo con lo étnico, sino también con todas aquellas identidades emergentes, alternativas, feministas, obreras, campesinas, afrodescendientes, que procuran la transformación de la cultura, reconociendo la heterogeneidad de luchas, sus alcances y sus limitaciones.

La interculturalidad marca las diferencias entre la homogeneidad y heterogeneidad cultural, entre los discursos jerarquizadores y el accionar epistémico alternativo, que insta a la construcción del diálogo desde las tensiones político, epistémicas y ontológicas, desde las grietas de la racionalidad occidental, como forma de transformación de la realidad y de garantizar mejores condiciones de vida. Desde esta perspectiva, lo distintivo de la interculturalidad es la lucha por la diferencia, no su

reconocimiento, sino de entablar diálogos desde las discrepancias, desde los puntos de quiebre, procurando la transformación efectiva de la realidad, de la sociedad, que no quede en el imaginario o el discurso teórico, sino que forme parte de todas las instancias humanas, en especial en aquellas que tienen lugar en el ámbito socioeducativo, como medio de ruptura de los cimientos coloniales en el saber (Walsh, 2012).

La interculturalidad no debe asumirse como una imposición de colonizadores-colonizados, sino como un trabajo político y epistémico de permanente resistencia, que lleva a señalar e identificar las relaciones de marginación y deshumanización de la alteridad. Empero, la filosofía intercultural y la denominada Educación Intercultural Bilingüe, se han dejado arropar por la racionalidad cartesiana, por la hegemonía del discurso occidental, promoviendo un racismo epistémico y la ilusión de inclusión. Por tal motivo, urge la transformación de los diseños impositivos de la colonialidad, que han posicionado el saber diferente como saber no moderno, local e imaginario, frente a la lógica monolítica occidental (Walsh, 2005).

Esta realidad se torna un proceso que va más allá de lo netamente reflexivo, requiere de una praxis política que incluya a sus actores, a las bases sociales, pero que, a la vez, manifieste las dimensiones de una cooperación incluyente. Los cambios efectivos provienen desde abajo, desde las grietas epistémicas que se logran al luchar en contra del sistema-mundo-moderno, para lograr construir espacios, levantar voces y defender derechos ante un sistema opresor y excluyente (Walsh & Monarca, 2020).

En otros términos, se tiende hacia una interculturalidad *otra*, crítica o epistémica, como proyecto emancipatorio, de resistencia, que desafía la normalidad y normatividad en el saber, al mismo tiempo que denuncia las diferencias coloniales. De acuerdo a esto, se da una nueva dimensión a la interculturalidad, al aceptarse como una lucha continuada que pretende quebrar los criterios monolíticos de la racionalidad instrumental, la ilusión de la homogeneidad del saber, de la neutralidad de la ciencia, aceptando entablar diálogos con las voces silenciadas por la modernidad. Se trasciende la noción de multiculturalidad o pluriculturalidad, apostando por la transformación social, la creación de relaciones armónicas y condiciones de vida determinadas por la

equidad y la justicia social.

Interculturalidad, buen vivir y desarrollo regional

Si bien la aparición del Estado-nación, el avance de la ciencia y los medios tecnológicos, de la racionalidad instrumental, condicionada por los lineamientos cartesianos, son rasgos distintivos de la modernidad, los mismos evidencian formas de colonialidad, que se dejan ver en la estructuración económica y política de la sociedad latinoamericana y caribeña, que tienden a la subordinación impuesta hacia las grandes potencias económicas globales, adaptando modelos de gestión y de políticas públicas no acordes a las condiciones *sui generis* de la región. En este sentido, la descolonización, como esencial para el desarrollo equitativo, inclusivo y sostenible, es un tema pendiente para fortalecer las resistencias interculturales y la praxis colectiva originada a partir de esta.

En respuesta a la hegemonía discursiva occidental, el pensamiento decolonial y los movimientos sociales, reclaman la profundización de los procesos de cooperación, el establecimiento de relaciones equitativas y solidarias, así como estrechar lazos para consolidar el progreso social, medible, no en términos materiales, sino en la aproximación permanente al buen vivir de los pueblos. Si bien esta conceptualización tiene sus orígenes en el pensamiento aborígen, procura el bienestar colectivo, la armonía con la naturaleza y el desarrollo en términos de sostenibilidad y sustentabilidad.

El buen vivir ha sido significativo para la comprensión de la interculturalidad. Se asume como una lucha continua contra la estructuración neoliberal y globalizada de la vida, modificando la gestión de políticas públicas regionales, formando parte esencial de los textos constitucionales de naciones como Ecuador y Bolivia (Herrera et. al, 2019). La inclusión de estos conceptos tiene un valor epistémico y simbólico considerable, puesto que, da lugar a una forma distinta de redefinir sus significados, partiendo de espacios políticos diversos, donde la narrativa intercultural entra en diálogo confrontativo con los estándares políticos de la modernidad, produciendo

fisuras en la razón dominante, llevando a la participación y democrática de los actores sociales (Bonilla, 2019).

De este modo, interculturalidad, buen vivir y desarrollo, no se comprenden como conceptos lineales, tampoco asociados a vivir mejor bajo los lineamientos del mercado o la economía internacional, sino para fomentar relaciones armónicas entre individuos, con la naturaleza, las comunidades, todo esto desde perspectivas claramente descolonizadoras. Sin embargo, el desarrollo en América Latina y el Caribe no ha sido ajeno a los efectos de la globalización, a las estructuras y patrones coloniales impuestos por los organismos internacionales y estatales, por las transnacionales, las instituciones bancarias, por citar algunos.

En estos procesos, se mantiene el enfoque cartesiano integracionista, que busca la obediencia y sumisión como demandas esenciales para garantizar la preservación de la ley, las costumbres, la religión y los postulados de la ciencia. En medio de estos señalamientos, Descartes fija como criterio válido para el progreso la razón, como instrumento de comprensión de la totalidad de los asuntos humanos, por lo que las peculiaridades, las distinciones culturales, el buen vivir, se sitúan en la periferia del conocimiento moderno.

Como puede apreciarse, pese a los intentos políticos regionales o a los enfoques constitucionales, la búsqueda de condiciones para el buen vivir y para la articulación con planes conjuntos para el desarrollo, se encuentran permeados por la hegemonía discursiva y la asimetría civilizatoria occidental, que penetran los espacios de actuación económica, política y social. Por ende, las políticas aplicadas para el desarrollo regional se encuentran emanadas por las grandes potencias coloniales, que buscan el beneficio propio y la imposición de su racionalidad al resto del mundo, distanciada de la praxis y el diálogo intercultural.

Entendido así, la cooperación para el desarrollo es un proyecto y accionar político colonizador, que apuesta por la dominación, la explotación, el imperialismo, manteniendo activas las distinciones entre centro y periferia, primer mundo y tercer mundo (colonizado), entre Norte y Sur global, siendo un eco de formas coloniales para

perpetuar el poder, de imponer el antropocentrismo, la visión mecanicista de la naturaleza, limitando las resistencias interculturales y sociales, insistiendo en la instauración de un modelo capitalista a nivel global (Espinoza et. al, 2019). En estos ideales clasificatorios y jerárquicos, descansan los supuestos coloniales de la modernidad, como invención del otro subalterno, en dependencia y minusvalía mental, que requiere de la guía y protección de los supuestos teóricos de la modernidad (Escobar, 2005).

Como es sabido, los conceptos de desarrollo y de cooperación han surgido del seno de la Segunda Guerra Mundial. En este momento histórico, Europa se encontraba sumida en una profunda crisis, urgiendo de la cooperación internacional, específicamente de Estados Unidos, para modernizar su infraestructura, ampliar los procesos económicos, promover el intercambio de bienes y servicios, entre otros aspectos relevantes. La conjugación de estos elementos dio como resultado el auge en el proceso de globalización, que definiría las relaciones internacionales del momento, como puede apreciarse en el Plan Marshall (1948-1952). En este sentido, las políticas de cooperación para el desarrollo se definirían por intereses sectoriales y focalizados en Estados Unidos, que privilegiaban las relaciones con Europa, desplazando hacia la periferia los países latinoamericanos, propiciando el discurso sobre el subdesarrollo, miseria y desigualdad social, que encubriría la matriz colonial en los convenios, pactos, alianzas y leyes sobre la cooperación internacional Norte-Sur (Crecente Dapena, 2016).

La cooperación internacional para el desarrollo, se presenta por medio de codificaciones coloniales, mostrando la escasez, el impacto negativo de la pobreza, los grados de analfabetismo, señalando a los países periféricos como culpables de esta realidad; por tal motivo, considera imprescindible, conducirles al desarrollo, asumiendo la tarea de dirigir los cambios sociales, con una marcada acentuación colonialista, que impone la visión eurocentrada y la racionalidad moderna excluyente y totalizadora. Como tal, las perspectivas para el desarrollo en la región están cargadas de ideologías que fomentan el crecimiento del capitalismo y la explotación del mercado. Presenta una lógica homogeneizadora, que tiende a asociar criterios, pensando en una ciudadanía

global, ampliando la brecha existente en las sociedades latinoamericanas, dando una retórica discursiva, no aplicable a modelos equitativos (Domínguez & Lucatello, 2018).

Los diversos convenios sobre la cooperación internacional y regional, privilegian el sentido empresarial, comercial, mercantil y eurocéntrico de estos convenios. Esto, para Walsh (2005), legitima patrones coloniales, entramados determinados geohistóricamente, geopolíticamente, y geoculturalmente, de donde se sigue que la ciencia, el saber el conocimiento y los aspectos derivados de estos, tienen valor (son tasables), color (proviene del ideario blanco-occidental) género (dejan ver condicionamientos hetero-patriarcales) y lugar de origen (suscitados desde el eurocentrismo).

Entendido así, la racionalidad hegemónica presenta una propuesta de lucha por el desarrollo regional; pero mantiene viva la lógica cartesiana de la naturaleza como máquina, presta a los designios humanos, además del interés por perpetuar relaciones de dependencia y dominación, fomentando prácticas antropocéntricas y capitalistas, contrarias a los fines perseguidos en las luchas interculturales. Esto repercute negativamente en las naciones latinoamericanas, al hacer inútiles las propuestas de diversos convenios para la cooperación para el desarrollo, mostrando ineficacia al no saber comprender el sentido colectivo del buen vivir demandando en la región, aumentando la desigualdad y las brechas sociales existentes.

Esto es evidenciable en la lucha contra el analfabetismo y la pobreza sustentada en los lineamientos de la Educación Intercultural Bilingüe, que ha fungido como engaños y fracasos en materia política. En su mayoría, dichos programas son diseñados a través de lógicas de dominación, promovidas por los intereses del Fondo Monetario Internacional (FMI), el Banco Mundial (BM), presentando un orden distinto, un nuevo modelo de educación, sin perder de vista la superioridad de la cultura occidental, la concentración del capital, sumando brechas y desigualdades, perpetuando patrones coloniales que cosifican la existencia humana, animal y natural (Sánchez Parga, 2006).

En América Latina, los planes y proyectos de cooperación a están condicionados por ordenamientos políticos que promueven el desarrollo y la expansión del mercado,

los sectores privados de la economía, lo que implica el avance del capitalismo, de la inequidad social, la injusticia, entre otros aspectos. Asumido así, se busca proteger los intereses de la sociedad global, perpetuar relaciones coloniales y mantener viva la legitimación cartesiana de la modernidad (Sánchez Parga, 2006).

Por esta razón, urge la descolonización de las políticas públicas, pensadas a partir de los modelos eurocéntrico-modernos. Es una necesidad regional, que exige el reconocimiento de los sujetos oprimidos, marginalizados, excluidos y víctimas de la civilización occidental. Asimismo, demanda el reconocimiento de las identidades alternativas, de las resistencias interculturales invisibilizadas en el siglo XXI, que se encuentran presentes en las voces de las comunidades indígenas, afrodescendientes, andinas, en los reclamos del movimiento feminista, en las luchas del campesino y de los *sin tierra*, en la búsqueda de reivindicaciones de los obreros, de los estudiantes, de los migrantes, del que sufre xenofobia; en otras palabras, de formas de ser, pensar y saber distintas a las promovidas por el mundo globalizado (Domínguez & Lucatello, 2018).

En concordancia con lo anterior, Walsh (2005) y Mella (2019) consideran que la interculturalidad no es un asunto étnico exclusivamente, sino de intercambios, de encuentros y desencuentros, de diálogos confrontativos, de racionalidades distintas que entretejan puentes para el reconocimiento recíproco. Si bien se valora la diversidad, se busca la construcción de prácticas sociales alternativas, incluyentes, como ruptura a los ordenamientos coloniales, como medio de incorporación de las resistencias interculturales a los ordenamientos políticos y jurídicos de las naciones, como ruptura con el racismo en todas sus formas. En esencia, la interculturalidad no está centrada en un pensamiento unidimensional, sino como un proceso de constante construcción política, como medio para fortalecer la democracia y los movimientos sociales en la región.

Para alcanzar la descolonización social, resulta indispensable mantener vivos los procesos de diálogo intercultural, no desde las retóricas de la filosofía intercultural o de las propuestas estatales de la Educación Intercultural Bilingüe, sino desde una

praxis antihegemónica y antisistémica, desde las resistencias interculturales, las pedagogías críticas, incorporando elementos sociales, comunitarios e identidades alternativas que definen el ser latinoamericano. Se exige un reconocimiento a las culturas y de un genuino diálogo de saberes, que trascienden las imposiciones eurocéntricas de la cooperación internacional (Méndez, 2021).

Más que políticas hegemónicas, criterios ortodoxos de educación e institucionalización de prácticas cartesianas del saber, resulta prioritario impulsar la interculturalidad desde los diversos actores y contextos colectivos, manteniendo vivo el accionar político, ontológico y epistémico *otro*. No pretende negar los avances que en materia científica se han tenido, sino romper con patrones occidentales y coloniales, dando lugar a posicionamientos emergentes, subversivos y de orden decolonial. Significa una vuelta a la identidad cultural de los pueblos, a prácticas no centralizadas en ideales modernos, sino en la transversalidad de los procesos humanos y del diálogo de saberes (Méndez, 2021).

Es importante recuperar la identidad cultural, la cosmovisión originaria de los pueblos, empoderar las prácticas interculturales, comprendiendo que los procesos de descolonización requieren del accionar desde las bases sociales, preservar sus propias lenguas y culturas, siendo un reclamo legítimo de las poblaciones aborígenes y afrodescendientes de la región, que exigen políticas públicas cónsonas con la realidad, insistiendo en el respeto al resto de demandas colectivas. Por este motivo, los convenios internacionales para la cooperación y las acciones colectivas interculturales, deben partir de las necesidades reales, de las tensiones surgidas a causa de la diversidad cultural, lingüística y social, del desmontaje del trasfondo colonial y de los metarrelatos contruidos alrededor del ser latinoamericano, perfilándose hacia prácticas epistémicas *otras*, a alternativas interculturales críticas, legitimando las condiciones para el buen vivir en América Latina y el Caribe (Calderón Leyton, 2021).

Consideraciones finales

Esta investigación hace un reconocimiento a las resistencias interculturales por mantener el reconocimiento de la cultura, de su heterogeneidad, haciendo un llamado a la adopción de políticas no determinadas por las estructuras de poder occidental, sino por abrir espacios para el diálogo entre culturas e identidades, diálogo surgido desde las confrontaciones, desde las tensiones, asimetrías, cuestionamientos y diferencias irrestrictas con la racionalidad moderno occidental. Si bien se acepta que el pensamiento decolonial tiene muchas vertientes, diversas aristas, propuestas divergentes, se concibe que el interés primordial está focalizado en reivindicar la condición de los sujetos oprimidos y victimizados por la racionalidad moderno/instrumental.

La apertura hacia la interculturalidad ha de ser vista como posibilidad para construir una sociedad incluyente, donde lo propio sea visto como parte de la resolución de los conflictos de orden interno. Dar paso a las identidades invisibilizadas, es hacer reconocimiento de la diferencia, a los saberes no modernos, contrarios a la racionalidad cartesiana, pero que tienen un notable desarrollo histórico, acompañado de procesos de difusión y socialización del saber, de contacto con la naturaleza, con el sentir y pensar la tierra. Esto conduce al reconocimiento de lo propio, a apartarse de la matriz colonial, a dialogar con el otro, reconocer sus potencialidades, creando una sociedad distinta e inclusiva.

Las resistencias interculturales señalan el rumbo de un proceso político, epistémico y ontológico *otro*, que insta a la construcción de sociedades distintas. Como tal, se concibe la búsqueda del desarrollo regional como un aliciente más para las luchas interculturales, como voces que, de forma continua, se encuentran haciendo eco de los reclamos contra la opresión, la marginación, dominación y los contextos asimétricos latinoamericanos.

Referencias bibliográficas

Albán, Adolfo & Rosero, José (2016). Colonialidad de la naturaleza: ¿imposición tecnológica y usurpación epistémica? *Interculturalidad, desarrollo y re-existencia. Nómadas*, (45), pp. 27-41.

- Beltrán Barrera, Yilson (2019). La biocolonialidad: una genealogía decolonial. *Nómadas*, (50), pp. 77-91.
- Benavides, Angie & García, Carolina (2023). Pedagogías interculturales: voces y miradas étnicas en la Universidad Pedagógica Nacional. *Nómadas*, (56), pp. 251-256.
- Bonilla, Daniel (2019). El constitucionalismo radical ambiental y la diversidad cultural en América Latina. Los derechos de la naturaleza y el buen vivir en Ecuador y Bolivia. *Revista Derecho del Estado*, (42), pp. 3-23.
- Calderón Leyton, E. (2021). Resistencias, prácticas y narrativas interculturales. *Revista COPALA. Construyendo Paz Latinoamericana*, 6 (13), pp. 23-33.
- Capera, José Javier; Arenas, Andrea & Cáceres, Ismael (2018). El pensamiento indígena intercultural: una reflexión sobre el buen vivir latinoamericano. *Revista Kavilando*, 10 (2), pp. 390-404.
- Castro, Augusto (2018). Una Modernidad diferente. En E. Rueda & S. Villavicencio (Eds.), *Modernidad, Colonialismo y Emancipación en América Latina* (pp. 41-58). CLACSO.
- Castro-Gómez, Santiago (2007). Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes, en S. En S. Castro Gómez & R. Grosfoguel (Eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 239-242). Siglo del Hombre Editores.
- Cortés, Juan Alberto (2009). Tras lo social y lo cultural: la interculturalidad como manifestación de los movimientos sociales. En D. Carrillo González & N. Patarroyo Rengifo. (Eds.), *Derecho, interculturalidad y resistencia étnica* (pp. 168-183). Universidad Nacional de Colombia.
- Crecente Dapena, María (2016). Descolonizando la cooperación internacional para el desarrollo: Un análisis del caso español desde las teorías feministas postcoloniales. *Tesis de Master Erasmus Mundus en Estudios de las Mujeres y del Género* (pp. 1-81). Universidad de Oviedo. Recuperado de: https://digibuo.uniovi.es/dspace/bitstream/handle/10651/38439/TFM_Crecente%20Dapena.pdf;jsessionid=CF6446C9398CB5A4F55B1D5B8AE926EF?sequence=6
- Descartes, R. (2018). *Discurso del método para bien conducir la razón y buscar la verdad en las ciencias*. (Pedro Lomba Falcón, Trad.). Trotta. (Trabajo original publicado en 1637).
- Domínguez, Rafael & Lucatello, Simone (2018). Introducción: historizando y descolonizando la cooperación internacional para el desarrollo. *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, (120), pp. 7-27.
- Dussel, Enrique (2008). Anti-meditaciones cartesianas: sobre el origen del anti-discurso filosófico de la modernidad. *Tabula Rasa*, (9), pp. 153-197.
- Echeverría, Bolívar (2010). *Modernidad y blanquitud*. ERA.
- Escobar, Arturo (2005). *Más allá del tercer mundo: globalización y diferencia*. ICANH.

- Fornet-Betancourt, Raúl (2006). *La interculturalidad a prueba*. Wissenschaftsverlag Mainz.
- Grosfoguel, Ramón (2013). Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI. *Tabula Rasa*, (19), pp. 31-58.
- Gutiérrez, Doris & Márquez, Álvaro (2004). Raúl Fornet-Betancourt: diálogo y filosofía intercultural. *Frónesis*, 11 (3), pp. 9-39.
- Herrera, Luis; Novillo, Miguel; Castellano, José & Vera, Juan (2019). La interculturalidad desde los planes nacionales del Buen Vivir. *Revista Chakiñan de Ciencias Sociales y Humanidades*, (9), pp. 10-21.
- Mejía González, Loreley; Cujia Berrío, Sileny & Liñan Cuello, Yuly Inés (2021). Desarrollo Sostenible: Crítica al Modelo de Civilización Occidental. *Revista de Filosofía*, 38 (Núm. Especial), pp. 55-73.
- Mejía Navarrete, Julio (2015). Modernidad y conocimiento social. La emergencia de un discurso epistémico en América Latina. *Cinta Moebio*, (54), pp. 290-301.
- Mella, Pablo (2021). La interculturalidad en el giro decolonial. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 26 (93), pp. 242-250.
- Méndez-Reyes, Johan (2021). Apuntes para una pedagogía decolonial e intercultural. *Revista de Filosofía*, 38 (Núm. Especial), pp. 141-151.
- Méndez-Reyes, Johan & Morán-Beltrán, Lino (2014). Pensar más allá de la modernidad eurocéntrica en perspectiva decolonial. *Revista de Filosofía*, 3 (78), pp. 42-55.
- Mignolo, Walter (2003). *Historias locales/diseños Globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Ediciones Akal.
- Restrepo, Eduardo & Rojas, Axel (2010). *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Colección Políticas de Alteridad, Universidad del Cauca.
- Sánchez Parga, José (2006). ¿Qué cooperación internacional, para qué desarrollo? Un paradigma neocolonial. *Universitas-XXI: Revista de Ciencias Sociales y Humanas*, (8), pp. 11-26.
- Seguel, Andrés & Zabala, Ximena (2019). Presentación. Las formas sociales de biociudadanía. *Estudios Atacameños*, (62), pp. 181-183.
- Silva, Alicia (2021). La globalización cultural y las tecnologías de información y las tecnologías de comunicación en la cibersociedad. *Razón y Palabra*, (64), [en línea]. Recuperado de: <http://www.razonypalabra.org.mx/N/n64/varia/asilva.html>
- Tubino, Fidel (2022). Las condiciones del diálogo intercultural según Raúl Fornet-Betancourt. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 27 (99), pp. 1-8.
- Valdés Gutiérrez, Gilberto & León Del Río, Yohanka (2013). Pensar y actuar más allá de los sentidos de la modernidad. *Revista de Filosofía*, 30 (73), pp. 7-32.
- Wainszok, Carla (2016). Pedagogía(s). *Revista Kavilando*, 8 (2), pp. 236-241.
- Walsh, Catherine & Monarca, Héctor (2020). Agrietando el orden social y construyendo desde una praxis decolonial. *Revista Educación, Política y Sociedad*, 5 (2), pp. 171-194.
- Walsh, Catherine (2012). *Interculturalidad crítica y (de) colonialidad*. Editorial Abya Yala.

- Walsh, Catherine (2006). Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento otro desde la diferencia colonial. En Á. García Linera & W. Mignolo & C. Walsh (Eds.), *Interculturalidad, descolonización del Estado y del conocimiento* (pp. 21-70). Ediciones del Signo.
- Walsh, Catherine (2005). Interculturalidad, conocimientos y decolonialidad. *Signo y Pensamiento*, XXIV (46), pp. 39-50.
- Wences, Isabel (2021). Interculturalidad crítica y decolonialidad epistémica. Propuestas desde el pensamiento latinoamericano para un diálogo simétrico. *Methaodos, Revista de Ciencias Sociales*, 9 (1), pp. 152-165.